Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/beitraege-zur-geschichte-der-philo-theo-des-mittelalters_1910_8_3

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

IN VERBINDUNG MIT

DR. GEORG FREIH. VON HERTLING,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN,

UND

DR. MATTHIAS BAUMGARTNER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU,

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. CLEMENS BAEUMKER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG.

BAND VIII. HEFT 3.

DR. JOS. ANT. ENDRES: PETRUS DAMIANI UND DIE WELTLICHE WISSENSCHAFT.

MÜNSTER 1910.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

PETRUS DAMIANI

UND DIE

WELTLICHE WISSENSCHAFT.

VON

DR. JOS. ANT. ENDRES,

O. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AM K. LYCEUM
ZU REGENSBURG.

ALMA COLLEGE
196
LIBRARY
B145
Alma, California

MÜNSTER 1910.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

18839

Inhaltsverzeichnis.

		Seite
1.	Die Richtungen der Dialektiker und Antidialektiker im elften Jahrhundert	7
2.	Leben des hl. Petrus Damiani und Charakter seiner Schriften	8
3.	Seine Abneigung gegen die weltliche Wissenschaft	10
4.	Sein Standpunkt in der Schrift „De divina omnipotentia“	16
5.	Die Art seiner Welt- und Naturbetrachtung	30
6.	Der Anklang seiner Richtung	33
	Namenregister	36

1. Die Richtungen der Dialektiker und Antidialektiker im elften Jahrhundert.

Mehr und mehr bricht sich in den Kreisen der Kenner des mittelalterlichen Geisteslebens die Überzeugung Bahn, daß sich die Periode der Frühscholastik unter dem Gesichtspunkte der Universalienfrage nicht erschöpfend würdigen lasse. Was besonders das elfte Jahrhundert betrifft, so kann erst für den Ausgang desselben das Einsetzen der nominalistischen Denkrichtung nachgewiesen werden. Ein weit tiefer liegender und prinzipiellerer Gegensatz als die erkenntnistheoretischen Richtungen des Realismus und Nominalismus bedingt seit dem ersten Drittel dieses Jahrhunderts die charakteristischen Parteistellungen der Zeit. Das regere geistige Leben, das Aufblühen der freien Künste, die Vorliebe für die Dialektik begründeten einerseits eine Richtung einseitiger Dialektiker, die sich entweder auf die Pflege der weltlichen Wissenszweige einschränkten oder, wo sie den Boden der Theologie betraten, das ausschließliche Recht der Vernunft zur Geltung zu bringen suchten. Andrerseits traten Männer auf, welche im Zusammenhang mit den kirchlichen und monastischen Reformbestrebungen der Zeit und im Gegensatze zu der rationalistischen Tendenz der Dialektiker nicht nur die Anwaltschaft der Glaubenslehre übernahmen, sondern auch ihrerseits das Recht derselben in einer gewissen Einseitigkeit verfochten. Was sie kennzeichnet, ist das Verbot des weltlichen Wissenschaftsbetriebes für Ordensleute, eine unverhohlene Abneigung gegen alle weltliche, insbesondere gegen die alte heidnische Literatur, das Bekenntnis, daß ganz im allgemeinen die weltliche Wissenschaft eine überflüssige Sache bedeute, ja der in skeptischer Anwandlung unternommene Versuch, die

Leistungsfähigkeit der Vernunft auf ihrem eigenen Gebiete zu diskreditieren.

Unter diesen Antidialektikern des elften Jahrhunderts ragen am meisten hervor die beiden Deutschen Otloh von St. Emmeram († um 1070) und Manegold von Lautenbach († nach 1103). Ersterer steht als Benediktiner der bekannten Regensburger Abtei unter dem Einfluß der von Einsiedeln ausgehenden Reformbewegung. Seine persönliche Stellung zur Wissenschaft machte sich jedoch außerhalb der Schule seines Klosters, der er vorstand, kaum geltend. Letzterer war lange Zeit Wanderlehrer und zwar namentlich auch auf französischem Boden, schloß sich gegen das Ende seines Lebens den sich zu großer Blüte erhebenden Augustinerchorherren an und genoß in Frankreich wie in Deutschland ein derartiges Ansehen, daß ihn der wahrscheinlich in Prüfening schreibende Anonymus Mellicensis *modernorum magister magistrorum* nennt. Zeitlich steht zwischen beiden in der Mitte Petrus Damiani, der Angehörige einer Eremitenkongregation, die sich in der Nähe von Ravenna angesiedelt hatte. Er ist einer der gebildetsten, redegewaltigsten und geistig bedeutendsten Männer seines Jahrhunderts. Die Kirche verehrt ihn als Heiligen. Unter den Antidialektikern kam ihm vermöge seiner hierarchischen Stellung als Bischof und Kardinal der am weitesten reichende Einfluß zu. Zu diesen Antidialektikern darf noch gezählt werden der Hauptgegner Berengars von Tours, Lanfrank. Er nimmt indes bereits eine vermittelnde Stellung zwischen Vernunftwissenschaft und Glauben ein und bahnt so das Zeitalter Anselms von Canterbury an [1].

2. Leben Damianis und Charakter seiner Schriften.

Um 1007 zu Ravenna geboren, hatte sich Petrus Damiani in seinen Jugendjahren das zu seiner Zeit erreichbare Maß geisti-

[1] Vgl. Endres, *Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert*, Philosophisches Jahrbuch XIX (1906) 20 ff.; derselbe, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendlande*, Kempten und München 1908, 30 ff.; Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg 1909, I 216 ff. Baeumker, *Die europäische Philosophie des Mittelalters*, in: *Die Kultur der Gegenwart*, herausgegeben von Hinneberg, I, 5 (*Allgemeine Geschichte der Philosophie*), Berlin u. Leipzig 1909, 297 ff.

ger Bildung, eine damals seltene Kenntnis der alten Schriftsteller, der Grammatik, Rhetorik und Dialektik und wohl auch der Jurisprudenz angeeignet. Seine Schriften bekunden überdies, daß ihn auch ein Interesse für die Betrachtung der Natur beseelte, obwohl sie ihm infolge der gänzlich unzulänglichen Hilfsmittel seiner Zeit ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch voller Rätsel und Widersprüche geblieben ist. Die Orte seiner Studien waren Ravenna, Faenza und das durch seine Gelehrsamkeit berühmte Parma. Von seinen Lehrern sind nur der Priester Mainfrenus und ein gewisser Ivo bekannt geworden. Sie gehörten vermutlich teilweise zu den Privat- und Wanderlehrern, an denen damals Italien so reich war, daß es auch die angrenzenden Länder, Frankreich und Deutschland, damit versehen konnte. Damiani war eben daran, sich der gleichen, Ruhm und Reichtum verheißenden Laufbahn zu widmen; vielleicht schon zu Parma, sicher zu Ravenna hatte er eine Schule eröffnet, da vollzog sich in ihm die für sein Leben entscheidende innere Umwandlung. Es erfaßte ihn der Reformgedanke, der gerade in der Umgebung seiner Vaterstadt durch das Wort und Beispiel der Jünger des hl. Romuald bereits den fruchtbarsten Boden gefunden hatte. Er wurde selbst Eremit (ca. 1035) in dem von ihm so heiß geliebten Fonte Avellana. Für ihn bedeutete der Verzicht auf die Welt auch den Verzicht auf den weiteren Betrieb der weltlichen Wissenschaften. Auf einem anderen Gebiete wollte er Didaktik und Pädagogik üben. Er trat vor die Welt als eine jener „furchtbaren Bußergestalten", welche das schlummernde Gewissen der Zeit zu wecken sich berufen fühlten. Seiner persönlichen Bedeutung entsprechend war ihm die Ruhe und Beschaulichkeit seiner Klause nie lange vergönnt, um so weniger als ihn Papst Stephan IX. zum Kardinalbischof von Ostia erhob (1057). In zahlreichen Gesandtschaftsaufträgen durchzog er Italien und kam nach Frankreich und Deutschland. Er starb 1072 zu Faenza, nachdem er einige Jahre vorher die Kardinalswürde niedergelegt hatte [1].

[1] A. Capecelatro, *Storia di S. Pier Damiano e del suo tempo,* Firenze 1862 (2. ed. Tournai-Roma 1887 = Opere di A. Capecelatro vol. III); Neukirch, *Das Leben des Petrus Damiani,* Göttingen 1875; Kleinermanns, *Der*

Die Schriften Damianis, in denen er sein Wissen, Denken und Fühlen enthüllt und nicht selten in die innersten Falten seines Seelenlebens einen Einblick gewährt, sind größtenteils Gelegenheitsschriften von praktischem Charakter. Sie beziehen sich auf Fragen der Aszese, lösen Gewissensbedenken, muntern zum christlichen Lebenswandel auf, beschäftigen sich mit der Liturgie und, wenn mit der Erklärung der Hl. Schrift, so meist in der damals vorherrschenden Form der allegorisierenden Exegese. Auf theologische Spekulationen, auf bestehende Zeit- und Streitfragen der Schule läßt er sich in der Regel nicht ein. Nicht einmal an dem durch Berengar von Tours hervorgerufenen Abendmahlsstreite beteiligte er sich direkt[1]. Nur ein paarmal setzt er die Feder an in apologetischem Interesse, nämlich in seinem *Antilogus contra Judaeos* und in der Schrift *Contra errorem Graecorum de processione Spiritus Sancti*[2]. Einmal nimmt er auch den Anlauf zu einer systematischen Darlegung der christlichen Glaubensdogmen (*De fide catholica*)[3]. Am weitesten wagt er sich auf den spekulativen Boden vor in dem Opusculum *De divina omnipotentia*, welches für die Beurteilung seines Verhältnisses zur Wissenschaft von größter Bedeutung ist. Dem gleichen Zwecke dienen auch mehrere seiner sehr zahlreichen Briefe und nicht minder seine Predigten. Indes bleibt inbezug auf die letzteren der kritischen Sichtung noch viel zu tun übrig.

3. Damianis Abneigung gegen die weltliche Wissenschaft.

Sackur hat das Wesen der Persönlichkeit Damianis damit richtig gezeichnet, daß er ihn als einen „Mann der Tat" hinstellte[4]. Nicht selten beseelt die Männer von ausgesprochener

hl. Petrus Damiani, Steyl 1872; derselbe, Wetzer und Weltes, Kirch.-Lex.[2] IX 1904 ff.; Sackur, *Die Cluniacenser*, Halle 1894, II, 279 ff.; R. Biron, *S. Pierre Damien*, Paris 1908 („*Les Saints*").

[1] Dies gilt auch für den Fall, daß die von Kardinal Mai zuerst publizierte *Expositio canonis missae* (*PL* 145, 879) wirklich dem hl. Petrus Damiani angehört. Denn sie ist kein Werk der Polemik.

[2] *PL* 145, 41 ff., 633 ff.

[3] *PL* 145, 20 ff. Vgl. Grabmann, *a. a. O.* 231.

[4] *A. a. O.* 283.

Tatkraft eine gewisse Voreingenommenheit gegen alle Theorie. Stets gewohnt, in genialer Intuition die Ziele ihres Handelns zu erfassen, kommen sie dazu, Reflexion und Belehrung für überflüssige Dinge zu erachten und zu vergessen, wie sehr sie selbst der Theorie verpflichtet sind und daß ihr ganzes Leben nur die Realisierung eines Systems von Ideen bedeutet. Dazu gesellte sich bei Damiani noch ein anderes, was ihn gegen die weltliche Wissenschaft einnehmen mußte. Als Reformator des Mönchtums, als Reformator des christlichen Lebens, war er gewohnt seinen Blick auf die idealen, gottbegnadigten Anfänge des Ordenslebens und der Kirche zu richten. Christus, der gottmenschliche Stifter der Kirche, war nicht nur nicht bei den Weltweisen in die Schule gegangen, er stellte sich im Gegenteil in Gegensatz zu der Weltweisheit und den rein natürlichen Erwägungen der Menschen. Nicht aus der Schar der Gelehrten und Philosophen wählte er die Lehrer seiner Wahrheit. An die Spitze seiner Jünger stellte er vielmehr einen Fischer, und so wurden die Schüler von Fischern die Lehrer der Gelehrten und die Weisheit der Welt unterlag der Einfalt Christi. Mit Bezug auf den hl. Eleuchadius, einen der Patrone seiner Vaterstadt, der sich von der Weltweisheit zur christlichen Lehre gewendet hatte und durch den hl. Apollinaris, einen Schüler des hl. Petrus, bekehrt worden war, sagte er: „Die Weisheit Platos ist durch einen Schüler des Fischers besiegt worden“ [1].

Noch mehr als der christliche Reformgedanke im allgemeinen trieb ihn seine Erneuerung des Mönchslebens in einen Gegensatz zur Wissenschaft und Weltweisheit hinein, sofern alle älteren Orden gerade in der apostolischen Einfachheit und Einfalt das Ziel ihrer Nacheiferung erblickten. Petrus Damiani spricht es mit aller Entschiedenheit aus, daß das Studium der freien Künste für den Mönch unzulässig sei. Wiederholt kommt er auf den Gegenstand zu sprechen. Er widmet ihm unter anderem ein Kapitel der Schrift *„über die Vollkommenheit der Mönche“*, das die Überschrift trägt: *De monachis qui grammaticam discere gestiunt.*

[1] Superata est igitur sapientia Platonis a discipulo piscatoris. *Sermo* (VI.) *de s. Eleuchadio, PL* 144, 535 B.

Ausführlicher und eindringlicher behandelt er das gleiche Thema in opusc. 45: *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda.* In jenem Kapitel stellt er die Mönche, welche nach wissenschaftlicher Ausbildung verlangen, auf die gleiche Stufe mit den Vaganten. „Zu ihnen zählen", so sagt er, „diejenigen, welche den Pöbel der Grammatiker aufsuchen, welche die geistlichen Bestrebungen verlassen und die Torheiten der irdischen Kunst sich anzueignen wünschen; mit Vernachlässigung der Regel des hl. Benedikt belieben sie sich den Regeln des Donatus zu weihen" [1]. Sie begehen nach seiner Auffassung eine Art Ehebruch. „Aber wie sollte es", so meint er, „denjenigen freistehen, welche zum strengsten Stillschweigen verpflichtet sind, rücksichtslos in die theatralischen Übungsstätten der Grammatiker einzudringen und gleichsam im Jahrmarktslärm mit Weltmenschen ein eitles Gerede zu vollführen?" [2]

Aus dieser und manchen anderen Äußerungen Damianis müssen wir schließen, daß die Unterrichtsstätten seiner Zeit dem Ideale einer christlichen Schule allerdings wenig entsprachen. Ja nicht nur dies, vielfach scheinen sich die Vertreter jener Schulen, welche in Italien meist Laien waren, geradezu in Gegensatz zum christlichen Glauben gestellt zu haben. Damiani war indes nicht nur gegen den Besuch äußerer Schulen, er war, wie bemerkt, gegen die freien Künste als solche. Denn sie verdanken ihren Ursprung solchen, welche im Irrtum zugrunde gingen, nämlich heidnischen Weisen, die nach seiner Meinung zugleich die Urheber eines dämonischen Kultes, eben des Götzendienstes, waren. Hierher rechnet er die Dichter und Philosophen, die Magier und Astronomen, überhaupt alle Vertreter der freien Künste [3].

---

[1] Ex istorum numero sunt ii, qui grammaticorum vulgus adeunt, qui relictis spiritualibus studiis addiscere terrenae artis ineptias concupiscunt, parvipendentes siquidem regulam Benedicti, regulis gaudent vacare Donati. *De perfectione monachor.* c. 11, *PL* 145, 306 C.

[2] Quomodo liceat theatralia grammaticorum gymnasia insolenter irrumpere et velut inter nundinales strepitus vana cum saecularibus verba conferre? *Ib. PL* 145, 307 C.

[3] Idololatriae ritus velut a sapientibus institutus ... Per hanc itaque vesanae sapientiae vanitatem poetae, philosophi, magi, siderum rimatores, omniumque disciplinarum liberalium instructi peritia, prodigiosa daemoniorum solebant adorare figmenta. *Sermo* (VI.) *de s. Eleuchadio PL* 144, 536 B; vgl. *Sermo* (III.) *de s. Anastasio, PL* 144, 518 B.

Das vorhin genannte Opusculum 45 war veranlaßt durch einen jungen talentvollen Mönch, dessen sich Damiani bei der Abfassung seiner Schriften als Sekretär bediente. Dieser, Ariprand ist sein Name, war häufig durch den Gedanken gequält, daß er, wie Damiani sich ausdrückt, eher den Weg zum wahren Lichte aufgesucht, als die blinde Weisheit der Philosophen sich angeeignet habe, eher den Spuren der Fischer folgend in die Einsamkeit geeilt sei, als dem Studium, um nicht zu sagen der Torheit, der freien Künste sich gewidmet habe [1]. Damiani verweist ihm den Gedanken. Die Grammatik lernen wollen sei gleichbedeutend mit dem Abfall von Gott und mit Götzendienst. Denn der Verführer des Menschengeschlechtes sei gleichsam der erste Grammatiker; er habe die Menschen den Plural von Gott kennen gelehrt, indem er sprach: Eritis sicut dii; er habe, als er die Schar aller Laster aufrücken ließ, den Wissensdurst als Heerführer aufgestellt [2]. Die Einrede Ariprands, daß er mehr wirken könnte, wenn er wissenschaftliche Bildung besäße, läßt Damiani nicht gelten. Gott bedürfe unserer Grammatik nicht, um die Menschen an sich zu ziehen; er habe auch am Anfange des Erlösungswerkes, wo es viel mehr notwendig schien zur Ausstreuung des neuen Glaubenssamens, keine Philosophen und Redner, sondern vielmehr Ungelehrte und Fischer ausgesendet [3]. Er weist ihn auf einen hl. Benedikt, Martin, Anton, Hilarion hin, welche alle die weltliche Wissenschaft verschmäht haben; er nennt ihm

[1] Confiteris te, fili mi, frequentius impugnari et infestantium cogitationum perferre caliginem, quia cum docile cor et facillimum habeas ad discendum, ante veri luminis aditum requisisti quam caecam philosophorum sapientiam disceres; ante ad eremum pervolasti sequens vestigia piscatorum, quam liberalium artium non dicam studiis sed stultitiis insudares. *De sancta simplicitate,* opusc. 45, *PL* 145, 695 A.

[2] Ecce, frater, vis grammaticam discere? disce deum pluraliter declinare! Artifex enim doctor, dum artem inoboedientiae (so richtig für oboedientiae) noviter condit, ad colendos etiam plurimos deos inauditam mundo declinationis regulam introducit. Porro, qui vitiorum omnium catervas moliebatur inducere, cupiditatem scientiae quasi ducem exercitus posuit. *Ib.* c. 1, *PL* 145, 695 C.

[3] Nec enim deus omnipotens nostra grammatica indiget, ut post se homines trahat, cum in ipso humanae redemptionis exordio, cum magis videretur utique necessarium ad conspergenda novae fidei semina, non miserit philosophos et oratores, sed simplices potius ac piscatores. *Ib.* c. 3, *PL* 145, 697 B.

Zeitgenossen, „stulte periti", wie er sagt, denen ihr Wissen weder zum Glücke ausschlug noch zur Ehre gedieh. Dagegen rühmt er ihm ihren gemeinsamen Mitbruder, den weise Ungelehrten (sapienter indoctum), seinen vielgeliebten Eremiten Leo, der außer den Psalmen und einem bescheidensten und äußersten Maße von Kenntnissen sich keine Wissenschaft angeeignet habe und dennoch alle Grammatiker und Weltweise insgesamt durch Schriftkenntnis und Tiefe geistlicher Ratschläge überrage[1]. Und so geht sein Rat dahin, Ariprand solle nicht eine derartige Weisheit suchen, die ihm mit Verworfenen und Heiden gemein sein könnte. Denn wer zünde ein Licht an, um die Sonne zu sehen? Wer mit reinem Blick Gott und seine Heiligen suche, bedürfe nicht eines fremden Lichtes. Denn die wahre Weisheit tue sich den sie Nahenden selbst auf. Jene Versuchung, daß er seine in der Welt zurückgebliebenen Altersgenossen wegen ihrer wissenschaftlichen Studien beneide, sei demnach ein Pfeil aus dämonischem Köcher. Lobenswerter sei es, die Wissenschaft ganz und gar Gott zum Opfer zu bringen, als nur ihre Früchte[2].

So begreift es sich vollständig, daß er an *Monte Cassino* gerade darin einen besonderen, sein Herz nicht wenig erquickenden Vorzug findet, daß er daselbst keine Schulen für Knaben, die, wie er meint, oft die Strenge der Heiligkeit lähmen, antraf[3]. Andrerseits erscheint es durchaus nicht mehr befremdlich, wenn wir ihn in seinem excessiven Rigorismus gegen eine der ruhmwürdigsten Seiten in der Tätigkeit der mittelalterlichen Mönche losziehen sehen, gegen die Geschichtschreibung und die Freude

---

[1] Hic plane Leo, cum praeter psalmos aut nescio quid tenuissimum et extremum, litteras non didicerit, grammaticos quoslibet et mundi philosophos in scripturarum notitia et consiliorum spiritualium profunditate praecellit. *Ib.* c. 7, *PL* 145, 701 A.

[2] Sicut enim melius est, ovem dare quam fructus ovis, ita laudabilius est totam artem deo simul offerre, quam fructus artis. *Ib.* c. 8, *PL* 145, 702 D.

[3] Inter ceteros autem virtutum flores, quos in illo agro pleno reperi, fateor hoc mihi non mediocriter placuit, quod ibi scholas puerorum, qui saepe rigorem sanctitatis enervant, non inveni. *De divina omnip.*, op. 36, 16, *PL* 145, 621 B. — Giesebrecht, *De liter. studiis apud Italos*, Berlin 1844, 36 meint, daß sich das nur auf „äußere Schulen" beziehe, daß dagegen auch Monte Cassino seine Schule für die pueri oblati besaß.

an der Geschichte. Es gebe, so sagt er, einzelne Greise, die auch nach ihrem Eintritt in den Orden sich derart mit fabelhaften Possen befassen, daß sie es vor ihrem Gewissen nicht verantworten können, denen, die davon hören, aber verrückt erscheinen müssen. Denn bald flicken sie Geschichtserzählungen zusammen, bald berichten sie über Erlasse oder Siege alter Könige und so bringen sie den Tag mit der unpassenden Vorführung von greisenhaften Lappalien hin [1].

Man sollte nun glauben, diesen strengen Standpunkt vertrete Damiani nur in Rücksicht auf seine Mönche. Allein sein Mönchsideal ist ihm so ausschließlich maßgebend, daß er ihn auch der Laienwelt gegenüber vorkehrt. So erteilt er einem vornehmen Laien Bonifacius den Rat, da er sich dem Gespräche über weltliche Dinge unmöglich ganz entziehen und auf wissenschaftliche Bildung nicht ganz verzichten könne, sich in weltlichen Dingen gleichsam schwach zu zeigen, in geistlichen Studien aber alle Fasern seines Geistes zu üben; in jenen sich nachlässig, in diesen jedoch durchaus strebsam zu erweisen [2].

Es ist der Versuch gemacht worden, die extreme Sinnesart Damianis in ein milderes Licht zu rücken [3], indem man auf seine Klage über die Unwissenheit der Priester verweist. Allein man darf nicht übersehen, daß die Forderung der Kenntnis des Lesens, woran es damals einzelnen Priestern gebrach [4], ohne welche sie

[1] Nonnulli plane senum sunt, qui etiam postquam ad religionis ordinem venerint, ita fabulosis naeniis occupantur, ut et sibi sint noxii et auditoribus videantur esse deliri. Modo enim rerum gestarum lacinias texunt, modo regum antiquorum edicta vel victorias referunt, sicque diem in nugarum anilium inepta recitatione consumunt. *De perfectione monach.* op. 13, 23, *PL* 145, 324 D

[2] Sed quia tu in saeculo non imum obtines locum nec potes prorsus effugere, ut aut saecularis eloquii cum colloquentibus verba non conferas, aut aliquando de litteratoriae disciplinae studiis aliquid non attingas, hac tibi discretione utendum est, ut in saecularibus quidem te velut hebetem reddas, in spiritualibus vero studiis omnes tuae mentis nervos exerceas, in illis te praebeas negligentem, in his autem omnino vivacem. *De reva felicitate et sapientia* c. 3, *PL* 145, 833 D.

[3] Neukirch, *a. a. O.* 32.

[4] Per episcopalis enim torporis ignaviam ita nunc presbyteri litterarum reperiuntur expertes, ut non modo eorum quae legerint intelligentiam non attingant, sed syllabatim quoque vix ipsa decurrentis articuli elementa balbutiant. *Contra inscitiam et incuriam clericorum, PL* 145, 497 B.

aber unmöglich ihrem Amte vorstehen konnten, noch nicht eine Apologie der Wissenschaft bedeutet. Auch daß er seinen für das Kloster bestimmten Neffen Damianus zu dem Zwecke nach Frankreich (Cluni) schickte, um die freien Künste kennen zu lernen, braucht nicht als eine Abweichung von seiner Regel betrachtet zu werden. Er konnte für seinen Neffen lediglich einen Elementarunterricht erstreben, der auch dem Mönche nicht entbehrlich war, welcher eine Bibel zur Hand nehmen wollte.

4. Damianis Standpunkt in der Schrift „De divina omnipotentia".

Während sich Petrus Damiani auch auf theologischem Gebiete wissenschaftlichen Untersuchungen in der Regel ferne hielt, macht er einmal eine bemerkenswerte Ausnahme von der Regel, nämlich in der im Sommer 1067 verfaßten[1] und dem Abte Desiderius von Monte Cassino und seinem Konvente gewidmeten Schrift: *De divina omnipotentia in reparatione corruptae et factis infectis reddendis.* Die Schrift ist, wie oben erwähnt wurde, unter allen von der größten Bedeutung für die Beurteilung Damianis in seinem Verhältnisse zur Wissenschaft. Denn sonst spricht er gewöhnlich vom Standpunkte des strengen Mönches aus über die Wissenschaft und das wissenschaftliche Studium. Hier deckt er einen tiefer liegenden Grund seiner Abneigung gegen das natürliche Erkennen auf.

Was das Thema der Schrift betrifft, so könnten wir zunächst zur Meinung kommen, als hätte es sich rein zufällig bei einem Tischgespräche zwischen ihm und Desiderius ergeben[2] und zwar im Anschluß an eine Stelle des hl. Hieronymus. Dieser schreibt nämlich in dem berühmten Briefe an Eustochium: „Ich sage es frei heraus, wenn Gott auch alles vermag, so kann er doch eine Jungfrau nach dem Falle nicht wiederherstellen"[3]. Allein aus dem Fortgange der Schrift ersehen wir deutlich, daß das Thema von der Allmacht Gottes, von welchem Damiani sagt, daß es schon die alten heidnischen und christlichen Vertreter der freien Künste

[1] Neukirch *a. a. O.* 109.

[2] *De divina omnip.* c. 1, *PL* 145, 596 C.

[3] *Epist. 22 ad Eustochium, PL* 22, 397.

behandelten, gerade damals mit erneutem Interesse in Angriff genommen wurde [1]. Er selbst mißt ihm zwar, sofern es sich um die Frage dreht, ob Gott Geschehenes ungeschehen machen könne, mehr eine formale als sachliche Bedeutung bei [2], widmet sich ihm aber dennoch als Apologet der vermeintlich bedrohten göttlichen Allmacht.

Daß Damiani und sein Freund Desiderius gerade das Thema von dem Umfange der göttlichen Allmacht zum Gegenstande ihrer Unterredung wählten, scheint in der Tat kein bloßer Zufall zu sein. Beteiligte sich Damiani auch nicht direkt am Kampfe gegen Berengar, so konnte er doch unmöglich ganz unberührt bleiben von dem Wogenschlage, welchen die Berengarschen Unruhen erregt hatten. Die Angelpunkte des Abendmalsstreites bildeten aber die Ordnung der Natur einerseits und die göttliche Allmacht andrerseits, die gleichen Punkte, um welche sich auch die vorliegende Schrift Damianis bewegt. Wenn uns sodann von allen Seiten aus dem Munde der Vertreter der kirchlichen Lehre der Psalmvers entgegentönt: *Omnia quaecunque voluit, fecit* (*Ps.* 134, 6) [3], so erweist sich unsere Schrift geradezu als ein Kommentar jenes Psalmwortes. Es ist darum nicht unwahrscheinlich, daß die Erörterung zwischen Damiani und Desiderius an jener großen Kontroverse der Zeit anknüpfte, das Thema von der Allmacht Gottes zu gesonderter Betrachtung herausgriff und es mit Rücksicht auf die angeführte Stelle des hl. Hieronymus auf die Frage zuspitzte, ob Gott Geschehenes ungeschehen machen könne.

Von jener Stelle bemerkt nun Damiani am Eingange seiner Schrift, sie habe ihm, da sie Gott so leichthin ein Unvermögen

---

[1] *De divina omnip.* c. 5, *PL* 145, 604 A B. In der Tat ist das Thema von alten und christlichen Repräsentanten der weltlichen Wissenschaft gestreift worden; Aristoteles sagt *Eth. Nic.* VI 2, S. 1139 b 8—11: *τὸ δὲ γεγονὸς οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι· διὸ ὀρθῶς Ἀγάθων·*

μόνον γὰρ αὐτοῦ καὶ θεὸς στερίσκεται,
ἀγένητα ποιεῖν ἅσσ' ἂν ᾖ πεπραγμένα.

Fredegis von Tours spricht den Satz aus: Quod factum est, effici non potest, ut factum non fuerit (M. Ahner, *Fredegis von Tours*, Leipzig 1878 S. 22).

[2] Non enim ad fidei regulam vel morum pertinet honestatem, sed ad loquendi copiam verborumque nitorem. *De divina omnip.* l. c.

[3] Vgl. Schnitzer, *Berengar von Tours*, Stuttgart 1892, S. 338, 351.

zuschreibe, und wenn sie auch von einem hl. Hieronymus stamme, nie gefallen können. Desiderius hingegen habe einen anderen Standpunkt eingenommen und ihn damit begründet, daß er sagte, Gott könne deshalb eine Gefallene nicht wieder herstellen, weil er nicht wolle[1]. Eine solche Meinung führt nach Damiani zu den absurdesten Konsequenzen. Denn wenn Gott, so generalisiert er den Gedanken seines Freundes, nichts von dem kann, was er nicht will, und nur vollbringt, was er will, so kann er überhaupt nichts von dem vollbringen, was er nicht tut, so läßt z. B. Gott heute deshalb nicht regnen, weil er nicht kann.

Damiani meint also, Desiderius müsse folgerichtig auf ein Unvermögen Gottes hinauskommen. Er selbst aber hält daran fest, daß von einem Nichtkönnen Gottes nur in dem gleichen Sinne zu reden sei, wie von einem Nichtwissen, so nämlich, daß dabei der Gedanke an ein tatsächliches Nichtwissen und Unvermögen ausgeschlossen werde. Nur inbezug auf das Schlechte nämlich gebe es für Gott weder ein Wissen noch ein Vermögen. Deshalb dürfe man aber von Gott nicht sagen, er könne nicht, sondern lediglich, er wolle nicht[2], damit so, ferne von allem Hineintragen eines Unvermögens in das Wesen Gottes, die freie Entscheidung seines Willens gewahrt bleibe. Wie sollte also Gott eine Gefallene nicht wiederherstellen können, da er ohne Zweifel allmächtig ist und die Wiederherstellung im Bereich des Guten liegt? So spricht er unbedenklich von einer möglichen Wiederherstellung „*iuxta meritum*“ und „*iuxta carnem*“. Allein damit ist der eigentliche Punkt der Kontroverse gar nicht berührt. Weder wollte Desiderius die Aufhebung bestehender Wirkungen vorausgehender Handlungen durch die göttliche Allmacht leugnen, noch beabsichtigte Damiani lediglich hierauf die göttliche Allmacht auszudehnen. Der Kernpunkt der Frage ist vielmehr, wie Damiani selbst genau weiß, ob unter der Voraussetzung einer weiterreichenden Allmacht, als sie von Hieronymus in obiger Sentenz zugegeben ist, Gott etwa das Geschehene ungeschehen machen

[1] Deum non ob aliud hoc non posse, nisi quia non vult. *Ib.* c. 1, *PL* 145, 597 A.

[2] Nequaquam omnipotens deus dicendus est hoc non posse, sed potius nolle, ut servetur arbitrium aequissimae voluntati, non autem ascribatur, quod absit, impotentia maiestati. *Ib.* c. 2, *PL* 145, 600 A.

könne, ob Gott beispielsweise die geschichtliche Tatsache der Gründung Roms irritieren könne [1].

Nicht ohne Umschweife geht Damiani an die Lösung der Frage, deren affirmative Entscheidung er von vornherein erwarten läßt.

Zunächst stellt er an der Hand der Hl. Schrift fest, daß Gott tatsächlich nichts vernichtet habe von dem, was einmal gewesen ist. Alsdann schreitet er — nicht ohne temperamentvolle Wendung gegen die Vertreter der freien Künste — zu einer prinzipiellen Auseinandersetzung über das Verhältnis der rein natürlichen Erkenntnis zu den Glaubensgeheimnissen, — ein Gesichtspunkt, unter dem Damiani bisher allein in der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie Erwähnung gefunden hat.

Er nennt seine Gegner — und hier hat er jene Dialektiker im Auge, welche das vorwürfige Thema in Anregung gebracht hatten, — eitle Menschen, Begründer einer sakrilegischen Lehre, die während sie für andere die Schlingen ihrer Fragen zurecht richten, nicht sehen, daß sie sich bereits selbst jählings darin verstrickt haben. Seine Ansicht, die er späterhin genauer zu begründen sucht, ist nämlich, daß wenn Gott einmal ein Unvermögen zugeschrieben werde, dasselbe nicht nur rücksichtlich der Vergangenheit, sondern ebenso inbezug auf Gegenwart und Zukunft gelte [2]. Denn was jetzt ist, kann, solange es ist, unmöglich nicht sein; ebenso was zukünftig ist, kann unmöglich nicht zukünftig sein, wie das, was vergangen ist, unmöglich nicht vergangen sein kann.

Aber das hat nach Damiani nur Geltung im Bereiche einer natürlichen Erkenntnis- und Behandlungsweise (ad artem pertinent disserendi) und der hier herrschenden Ordnung (quantum ad ordinem disserendi). Wird die Geltung auch auf Gott ausgedehnt, so ergibt sich dessen gänzliches Unvermögen nicht nur bezüglich

[1] Plures obiciunt...: Si deus, ut asseris, in omnibus omnipotens est, nunquid potest hoc agere, ut quae facta sunt, facta non fuerint?.. Potest quippe fieri, ut amodo et deinceps Roma non sit; sed ut antiquitus non fuerit condita, quomodo possit fieri, nulla capit opinio. *Ib.* c. 4, *PL* 145, 601 C.

[2] Nunquid, inquiunt, potest deus hoc agere ut, postquam semel aliquid factum est, factum non fuerit? Tanquam si impossibilitas ista solis videatur provenire praeteritis, et non in praesentibus similiter inveniatur temporibus et futuris. *Ib.* c. 5. *PL* 145, 602 D.

der Vergangenheit, sondern auch bezüglich der Gegenwart und Zukunft [1]. Denn was sich aus dem Beweisverfahren der Dialektiker und Rhetoren herausstellt, darf nicht so leichthin auf die Geheimnisse der göttlichen Macht übertragen werden, und was zum Behufe der syllogistischen Beweisführung und rhetorischer Schlüsse erfunden ist, kann sich den heiligen Gesetzen und der göttlichen Macht gegenüber nicht mit zwingender Beweiskraft zur Geltung bringen. Wenn vielmehr die kunstmäßige menschliche Wissenschaft zur Behandlung der Offenbarungswahrheiten herangezogen wird, so darf sie nicht sich selbst das Lehrrecht in anmaßender Weise zueignen, sondern sie muß sich wie eine Magd der Gebieterin in dienender Willfährigkeit unterordnen, damit sie nicht, wenn sie vorangeht, irre und bei äußerer Folgerichtigkeit in Worten des Lichtes einer innerlichsten Kraft und des richtigen Pfades der Wahrheit verlustig gehe [2].

Welches ist hiernach die Interpretation, die bei Damiani die Formel *philosophia ancilla theologiae* findet? Ist die Philosophie nur dazu da, der Theologie ihre Dienste zu weihen? Allem Anscheine nach nicht. Damiani möchte beide Gebiete geschieden wissen, er strebt keine enge Verbindung an, er ist von vornherein gegen die Philosophie eingenommen. Mit Vorsicht und gleichsam nur ausnahmsweise soll sie ein Wort mitreden in theologischen

[1] Videat ergo imperite sapientium et vana quaerentium caeca temeritas, quia si haec, quae ad artem pertinent disserendi, ad deum praviter referant, iam non tantum, in praeteritis, sed in praesentibus et futuris eum impotentem penitus et invalidum reddant. *Ib.* 603 B.

[2] Haec plane, quae ex dialecticorum et rhetorum prodeunt argumentis, non facile divinae virtutis sunt aptanda mysteriis: et quae ad hoc inventa sunt ut in syllogismorum instrumenta proficiant vel clausulas dictionum, absit ut sacris legibus se pertinaciter inferant et divinae virtuti conclusionis suae necessitates opponant. Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet ius magisterii sibimet arroganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire, ne si praecedit oberret, et dum exteriorum verborum sequitur consequentias, intimae virtutis lumen et rectum veritatis tramitem perdat. *Ib.* c. 5, *PL* 145, 603 C. Überweg-Heinze, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, [9] II, 177 bringt noch in der neuesten Auflage das falsche Zitat: *Opera* (*Damiani*) *ed. Cajetan* Par. 1743, III, S. 312. Richtig ist S. 621. Die falsche Angabe stammt aus Prantls *Geschichte der Logik*, [1] II, 68 ([2] II 69) Anm. 281. Ich weise darauf hin zum Belege dafür, wie selten man der uns beschäftigenden Periode in der letzten Zeit eingehendere und auf die Quellenschriften gestützte Beachtung geschenkt hat.

Dingen. Aber alsdann hat sie kein selbständiges Recht, sie muß sich vielmehr der Theologie unterordnen. Allein damit ist dem ganzen Zusammenhange nach die letzte Meinung Damianis noch nicht getroffen. Redet er nicht davon, daß auf philosophischem Boden („dum exteriorum verborum sequitur consequentias") etwas wahr sein könne, was der Theologie gegenüber sich als irrtümlich erweist? Findet sich bei ihm nicht ein Anklang an die Anschauung von dem Bestehen einer doppelten Wahrheit?

Inwieweit davon die Rede sein kann, werden die nachfolgenden Ausführungen ergeben. In Verfolgung des ihn beschäftigenden Problems ist er einstweilen an dem Punkte angelangt, zu sagen, wenn Gott ein Unvermögen zugemutet werde inbezug auf die Vergangenheit, so bestehe das gleiche Unvermögen inbezug auf Gegenwart und Zukunft. Wie begründet er diese seine Meinung?

Er schildert zunächst das göttliche Wesen in seinem Erkennen, seiner Unveränderlichkeit und Ewigkeit. Gott auf der unaussprechlichen Höhe seiner Majestät thronend betrachtet alles vor ihm Stehende so mit einem einzigen und einfachen Blick, daß für ihn niemals das Vergangene vorübergeht und das Künftige folgt. In sich faßt er den Lauf aller Zeiten zusammen, gerade so wie er, ohne selbst räumlich zu sein oder Bewegung zu besitzen, alles Räumliche umspannt[1]. Alles zu können, alles zu kennen, und zwar bis ins Einzelne hinein, und immer als derselbe zu existieren, kommt ihm von Ewigkeit zu. Den ganzen Wandel und Wechsel der Zeit umschließt er im Busen seiner Voraussicht, und zwar durchschaut er alles nicht als Vergangenes und Künftiges, sondern als ein in Wahrheit Gegenwärtiges[2]. In seinem ewigen Sein hat alles festen Bestand, was als ein Wandelbares außer ihm unaufhörlich der Wechsel der Jahrhunderte ausgießt[3].

Diese Gedanken führt Damiani im Anschluß an Augustinus weiter aus. Wo er dann auf seinen Gegenstand zurückkommt, wird seine Sprache lebhafter, in Frage und Antwort sich fortbewegend. Allein der rhetorische Ton erscheint weniger als Aus-

[1] *Ib.* c. 4.

[2] Cuncta saeculorum volumina intra provisionis suae continet sinum et non tanquam praeterita vel futura sed ut revera praesentia suoque subiecta conspectui perspicacissimo comprehendit intuitu. *Ib.* c. 7, *PL* 145, 607 A.

[3] Unde fit, ut in aeternitate eius omnia fixa permaneant, quae non fixa extrinsecus saeculorum volumina indesinenter emanant. *Ib.* c. 8, *PL* 145, 607 C.

druck der Sicherheit denn vielmehr eines gewissen Schwankens, einer Unentschiedenheit. Er sucht der Frage selbst unberechtigte Voraussetzungen zu unterschieben und gibt sich den Anschein, als ob es für ihn ganz selbstverständlich wäre, daß das einmal Geschehene auch von Gott nicht ungeschehen gemacht werden könne. So schließt er diesen Passus mit dem Satze: Gott selbst hat den Dingen diese Kraft des Seins übertragen, daß sie, nachdem sie einmal ins Dasein getreten, nicht mehr nicht existiert haben können [1]. Aber ganz wider Erwarten kommt später alles wieder anders. Denn wenn er auch das Widerspruchsgesetz nicht preisgeben will [2], noch viel weniger möchte er eine bedingungslose Allmacht Gottes fallen lassen. Nur eine Ausnahme erkennt er unumwunden an, daß Gott nämlich kein Vermögen besitze für das moralische Übel. Das moralische Übel unterscheidet sich denn auch ganz wesentlich von dem von Gott Geschaffenen. Denn während bei diesem Sein und Nichtsein zu gleicher Zeit ausgeschlossen ist, weist das Böse die Zwittergestalt eines gleichzeitigen Seins und Nichtseins auf. Genau genommen gilt freilich auch von ihm das Widerspruchgesetz; denn wenn es auch eine Art Scheindasein besitzt, so entspricht es doch mehr der Wahrheit, es als ein Nichtseiendes zu bezeichnen [3].

Fällt nun aber auch das Böse nicht in den Bereich der göttlichen Macht, so dehnt sich dieser doch viel weiter aus, als vonseiten der Philosophen zugegeben werden will. Oft macht die göttliche Macht die geharnischten Syllogismen der Dialektiker und ihre Klugheit zunichte, und was nach ihnen bereits als notwendig und unvermeidlich hingestellt wird, Schlüsse, die bei allen Philo-

[1] Ipse rebus hanc vim existentiae contulit, ut postquam semel exstiterint, non exstitisse non possint. *Ib.* c. 8, *PL* 145, 609 A. Damiani betrachtet dieses Seinsgesetz, wie sich alsbald zeigen soll, als ein kontingentes Naturgesetz, das auf göttliche Einrichtung zurückgeführt werden müsse.

[2] Nihil enim potest simul esse et non esse. *Ib.* 608 C.

[3] In malis autem potest utcunque videri haec confusionis alternitas, quae certe videntur esse et non sunt, atque ideo quasi sunt et non sunt; ... quanquam et ipsis malis non possumus hanc diversitatem exacte concedere, ut simul sint et non sint, quia videntur esse et non sunt, atque ideo verius dicuntur semper non esse, quam esse et non esse. *Ib.* c. 9, *PL* 145, 610 B. Die Gedanken sind dem hl. Augustinus entlehnt, vgl. Storz, *Die Philosophie des hl. Augustinus*, Freiburg 1882, 238 ff.; Fischer, *Das Problem des Übels und die Theodiceen*, Mainz 1883, 29 ff.

sophen galten, stößt sie um[1]. Damiani führt solche bei den Philosophen giltige Schlüsse an: Si lignum ardet, profecto uritur; sed ardet; ergo uritur. — Si lignum praecisum est, non fructificat; sed praecisum est; ergo non fructificat. Gegen sie und andere derartige Schlüsse beruft er sich auf Berichte der Hl. Schrift von dem brennenden aber nicht verbrennenden Dornbusch, von dem blühenden Stab Aarons usw. Er erblickt in den durch die Schrift verbürgten wunderbaren Vorgängen, die er als gegen die Natur verlaufend (contra naturae ordinem, consuetudinem) sich denkt, ebensoviele Instanzen gegen die weltliche Weisheit. Er sieht eine solche namentlich in der Geburt Christi aus der Jungfrau Maria. Aus diesen Äußerungen der göttlichen Macht zieht er die Folgerung, daß das göttliche Vermögen nicht nach Maßgabe der regelmäßigen Naturgeschehnisse zu beurteilen sei.

Aber weit entfernt, nur die durch Empirie gewonnenen Naturgesetze als kontingente, den göttlichen Willen und die göttliche Macht nicht bindende Normen zu denken, zieht er auch das Widerspruchsgesetz in den Umfang des Kontingenten hinein, um bei der Behauptung endgiltig stehen zu bleiben, daß Gott eine Gefallene wiederherstellen, daß er allgemein das Geschehene ungeschehen machen könne. Auch das Widerspruchsgesetz ist nur ein im göttlichen Willen begründetes und durch ihn der erschaffenen Welt gegebenes Naturgesetz. Wohl ist es richtig, daß, was geschehen ist, nicht ungeschehen genannt werden kann und umgekehrt. Denn gegensätzliche Bestimmungen können bezüglich ein und derselben Sache nicht zutreffen. Aber diese Unmöglichkeit gilt nur von der Schwäche der Natur, sie gilt nicht von der göttlichen Majestät. Gott, der Urheber der Natur, kann mit Leichtigkeit, wenn er nur will, den Zwang der Natur aufheben. Über der Natur der Dinge steht nämlich, wie er mit Augustinus[2] hervorhebt, noch eine andere höhere Natur,

[1] Saepe divina virtus armatos dialecticorum syllogismos eorumque versutias destruit, et quae apud eos necessaria iam atque inevitabilia iudicantur, omnium philosophorum argumenta confundit. *Ib.* c. 10, *PL* 145, 610 D.

[2] Vgl. Augustin., *De civit. dei* 21, 8 (ed. Dombart II, 504): Omnia quippe portenta contra naturam dicimus esse: sed non sunt. Quo modo est enim contra naturam, quod dei fit voluntate, cum voluntas tanti utique conditoris conditae rei cuiusque natura sit?

der göttliche Wille. Und wenn auch die geschaffenen Dinge die Naturgesetze einhalten, so kann doch die Natur gleichsam auf ihr Recht vergessen und sich dem Machtgebote des göttlichen Willens unterordnen [1].

Diese Auffassung lag Damiani um so näher, da er in der bestehenden Natur ohnehin nicht eine konstante und widerspruchslose Herrschaft von Gesetzen vorfinden zu können glaubte, da er an Naturwunder glaubte, d. h. an solche Erscheinungen und zwar in nicht unbeträchtlicher Zahl, die sich nicht nur keiner allgemeinen Regel des Naturgeschehens fügen, sondern solchen Regeln geradezu widersprechen, für die es nach seiner Meinung darum keinen anderen Erklärungsgrund gibt, als das göttliche Arbitrium. Damiani vermißt geradezu in der Natur eine einheitliche, alles umfassende Ordnung. Wie kommt es denn, so frägt er sich unter anderem, daß die Spreu so kalt ist, daß sie aufgehäuften Schnee lange Zeit erhält, so warm, daß sie beliebige unreife Früchte zur Reife bringt? Wie kommt es, daß das Feuer, das doch selbst hell ist, angebrannte Gegenstände schwärzt? Dagegen erscheinen wiederum vom Feuer durchglühte Steine hell glänzend, und obwohl das Feuer selbst rot brennt, werden sie in den Flammen weiß. Das Feuer ferner bringt an Gegenständen, die sich nicht entgegengesetzt sind, ganz entgegengesetzte Wirkungen hervor. Die Steine werden durch Feuer weiß, das Holz schwarz. Warum sind die Kohlen so zerbrechlich, daß sie durch den leisesten Druck zerrieben werden, und zugleich so fest, daß sie durch keine Feuchtigkeit zerstört, durch keine Zeit vernichtet werden können, derart, daß man sie beim Setzen der Grenzsteine unterzulegen pflegt, so daß ihr Aufweis in Streitfällen noch nach Jahr und Tag einen Stein als Grenzstein dartut. Und gerade das Feuer, welches sonst die Dinge zerstört, verleihe der

[1] Nam quod fuit, non potest vere dici, quia non fuit; et e diverso, quod non fuit, non recte dicitur, quia fuit. Quae enim contraria sunt in uno eodemque subiecto congruere nequeunt. Haec porro impossibilitas recte quidem dicitur, si ad naturae referatur inopiam, absit autem, ut ad maiestatem sit applicanda divinam. Qui enim naturae dedit originem, facile cum vult naturae tollit necessitatem ... Ipsa quippe rerum natura habet naturam suam, dei scilicet voluntatem, ut sicut illius leges quaelibet creata conservant, sic illa, cum iubetur, sui iuris oblita, divinae voluntati reverenter obediat. *Ib.* c. 11, *PL* 145, 612 B C; vgl. c. 12, *PL* 145, 615 B.

Kohle diese Dauerhaftigkeit. Besondere Rätsel schließt für ihn auch der Kalk in sich. Der gebrannte Kalkstein bewahrt das in ihm schlummernde Feuer so verborgen in sich, daß es niemand bei der Berührung des Steines bemerkt. Wenn er aber gelöscht wird, dann entzündet er sich und wird verspürt, und das bewirkt das kalte Wasser, während das Öl, das doch sonst das Feuer nährt, keine oder eine kaum merkbare Wirkung ausübt[1]. Zu den angeführten Naturwundern fügt Damiani noch zahlreiche andere. Man könnte meinen, er habe sie sämtlich für den Zweck seiner Untersuchung zusammengestellt. Tatsächlich finden sie sich aber alle, wenn auch nicht in der gleichen Reihenfolge, bereits bei Augustinus vor[2]. Diesem war es darum zu tun gewesen, durch solche Beispiele, die der Erklärung spotteten und in ihrer Tatsächlichkeit doch nicht bestritten werden konnten, christliche Glaubenswahrheiten als annehmbar hinzustellen, gegen welche das Naturverhalten eine Instanz zu bilden schien. Bei Damiani dienen sie einem anderen Zwecke. Seine Absicht ist, die göttliche Allmacht als eine völlig ausnahmslose hinzustellen, als eine solche, die auch das Widersprechende durchzusetzen imstande ist. Zu diesem Zwecke weist er auf Erscheinungen hin, welche der zu erwartenden und regelmäßigen Ordnung in der Natur zuwiderlaufen (contra communem naturae ordinem fiunt). Auch diese Erscheinungen gehen auf Gott als ihren Urheber zurück. Denn die Natur und ihre Ordnung ist noch nicht ein Letztes; auch sie hat, wie wir hörten, noch eine andere, höhere Natur über sich, nämlich den göttlichen Willen, und der Urheber der Welt hat vom Beginne der werdenden Welt an die Gesetze der Natur beliebig geändert, ja er hat die Natur selbst sozusagen gegen die Natur verkehrt[3]. Wie sollte es also auffällig sein, daß derjenige, wel-

[1] *Ib.* c. 11, *PL* 145, 612 ff.

[2] *De civit. dei* 21, 4 ss. (ed. Dombart II, 491 ss.). Damiani macht über seine Entlehnung aus Augustinus keinerlei Andeutung. Auch in der Ausgabe Cajetans ist darüber nichts angemerkt. Dagegen passierte derselben der Anachronismus, daß sie zu der Stelle: „unde a philosophis dicitur, quia nihil ex nihilo fit" das Zitat setzt: Arist. *Phys.* text. 34; s. *PL* 145, 612 C. Als ob Damiani bereits etwas anderes von den aristotelischen Schriften hätte bekannt sein können als ein Teil des Organons.

[3] Consideranti plane liquido patet, quoniam ab ipso mundi nascentis exordio rerum conditor in quod voluit naturae iura mutavit, imo ipsam naturam, ut ita dixerim, quodammodo contra naturam mutavit. *Ib.* c. 11, *PL* 145, 612 B.

cher die Naturgesetze aller Dinge festgestellt hat und die Ordnung der Natur selbst nach dem freien Ermessen seines mächtigsten Willens beugt, so daß er bei seiner Geburt seine Mutter als Jungfrau bewahrte, eine Gefallene, falls er wollte, wiederherstellen könnte[1]?

Das Schlußergebnis von opusc. 36, welches Damiani nicht ohne Heftigkeit seinen Gegnern gegenüber aufrecht erhält, lautet: Wie es in Gottes Macht lag, alles was geschah, ehe es wurde, ungeschehen bleiben zu lassen, so liegt es auch jetzt noch in seiner Macht das Geschehene ungeschehen zu machen[2]. Wie also Gott die Gründung Roms vor ihrem Vollzug verhindern konnte, so kann er sie auch nach der vollbrachten Tatsache ungeschehen machen[3]. Da nämlich Gott ewig ist, so gibt es für ihn keinen Wechsel weder der Erkenntnis noch der Macht, kein *potuit*, sondern nur ein ewiges *potest*. Nur der in den Wechsel der Zeit gestellte Mensch redet von einem Gekonnt-haben und einem Können Gottes. In der Anerkenntnis einer von Ewigkeit her bestehenden Allmacht Gottes ist die Anerkenntnis der Macht Gottes, Geschehenes ungeschehen zu machen, enthalten. Gott als der Allmächtige vermag alles ohne irgend eine Ausnahme.

Damiani bildet mit dieser Auffassung der göttlichen Allmacht keine singuläre Erscheinung im Mittelalter. Gilbert de la Porrée, Petrus Lombardus, Wilhelm von Auxerre und viele andere namentlich der nominalistischen Denkrichtung huldigende Scholastiker stellen sich später auf seine Seite. Dagegen lenkt bereits Anselm von Canterbury in eine andere Bahn ein. Wenn er

[1] *Ib.* 614 C.

[2] Sicut ergo potuit deus, antequam quaeque facta essent, ut non fierent, ita nihilominus potest et nunc, ut quae facta sunt, non fuissent. *Ib.* c. 15, *PL* 145, 619 D.

[3] Propositae igitur disputationi adhibenda est clausula: Si itaque omnia posse coaeternum est deo, potest igitur deus, ut quae facta sunt, facta non fuerint. Sed omnia posse coaeternum est deo, potest igitur deus; ut quae facta sunt, facta non fuerint. Constanter igitur et fideliter asserendum est, quia deus, sicut omnipotens dicitur, ita prorsus sine ulla exceptione omnia veraciter potest. *Ib.* 620 B. — Bei Petavius, *De deo deique propr.* l. V. c. 7 (ed. Thomas 1864, I, 428) ist diese wahre Meinung Damianis verschleiert.

aber auch zugibt, daß, nachdem einmal etwas geschehen ist, es nicht mehr ungeschehen gemacht werden kann, so reicht sein Zugeständnis doch nicht soweit, inbezug hierauf von einem Unvermögen (*impossibilitas*) Gottes zu reden. Denn er bleibt noch bei der Voraussetzung stehen, daß für das Wirkliche wie für die Wahrheit ausschließlich der göttliche Wille maßgebend ist. Gott kann nach seiner Meinung Geschehenes nicht ungeschehen machen, weil er nicht will, weil er vielmehr eine unveränderliche Wahrheit will. Und so liegt nach seiner Auffassung das Unvermögen nicht aufseiten Gottes. Denn das Nicht-Können schließe, wie das Beispiel „nicht besiegt werden können" zeigt, nicht in allen Fällen ein Unvermögen ein. Gott könne Geschehenes nicht irritieren, bedeutet für ihn nur, keine außergöttliche Macht vermöge seinen Willen von dem einmal Festgestellten abzubringen[1]. Mit dieser Auffassung deckt sich ganz jene von Honorius von Autun[2]. Erst Hugo von St. Viktor gewann es über sich zu sagen, daß Gott nur das Mögliche vermöge, daß es auch für ihn ein Unmögliches gebe, wodurch freilich seiner Allmacht kein Eintrag geschehe[3], und erst auf dem Höhepunkte der Scholastik sprachen es ein Bonaventura und Thomas von Aquin mit aller Entschiedenheit aus, daß zu diesem Unmöglichen nicht nur das seinem Willen, sondern auch das seinem Intellekte und seiner Weisheit wie überhaupt das dem Sein als solchem Widersprechende, das Widerspruchsvolle, das Undenkbare, gehöre[4]. — Die

[1] Et sicut cum deus facit aliquid, postquam factum est, iam non potest non esse factum, sed semper verum est factum esse, nec tamen recte dicitur impossibile deo esse, ut faciat quod praeteritum est, non esse praeteritum; nihil enim ibi operatur necessitas non faciendi aut impossibilitas faciendi, sed dei sola voluntas, qui veritatem semper immutabilem, sicut est, esse vult. Anselmus, *Cur deus homo* 2, 18, *PL* 158, 422 A.

[2] Cum hoc de deo dicitur (sc. praeteritum facere quod non est praeteritum), non impotentia, sed summa eius omnipotentia praedicatur, quod videlicet omnis creatura nequeat eum ad hoc flectere, ut velit statutum suum immutare. Honor. Augustod., *Elucid.* 2, 8, *PL* 172, 1139 C.

[3] Ergo summe potens est, qui potest omne, quod possibile est; nec ideo minus potest, quia impossibilia non potest; impossibilia posse non esset posse sed non posse. Hugo de S. Vict., *De sacram. Christ. fid.* l. I. S. II. c. 22, *PL* 176, 216 C.

[4] Bonaventura, *Comment. in l. Sent.* d. 42 q. 3 (ed. Quaracchi T. I, 752 ss.). — Thomas Aquin. *Summa th.* S. I, 9. 25 a. 4: sub omnipotentia

Frage nach dem Umfange der göttlichen Allmacht kann als ein Beispiel gelten für die allmählich aufleuchtende sieghafte Klarheit, in der sich der mittelalterlichen Scholastik bis zur Höhe ihrer Entwicklung hin zahlreiche Probleme aufschlossen.

Doch kehren wir zu Petrus Damiani zurück, um gewisse grundlegende Voraussetzungen festzustellen, welche ihn in seinem 36. Opusculum bestimmen. Vor allem geht aus demselben hervor, daß nach Damiani in der Natur keine einheitliche und allumfassende Ordnung besteht. Wohl gibt es im allgemeinen Regeln für das Naturgeschehen, aber allenthalben treten Erscheinungen zutage, welche sich jenen Regeln nicht fügen, sondern ein geradezu entgegengesetztes Verhalten verraten. Der Wille des Schöpfers macht sich so von Anfang an in der Welt in der Weise geltend, daß er neben einer, wenn auch überwiegenden, Mehrheit von Dingen, die einem geordneten Systeme von Gesetzen folgen, einen Bruchteil von solchen anordnete, die in ihrem Verhalten jene Ordnung durchbrechen. Damiani folgert daraus nur, daß gegenüber jenem Bruchteile von außerordentlichen, aber immerhin natürlichen Erscheinungen das menschliche Wissen die Segel zu streichen habe[1]. Die tatsächliche Folge wäre die, daß überhaupt eine Naturwissenschaft unmöglich ist.

Indes blieb Damiani nicht dabei stehen, die Einheit der Naturordnung in Abrede zu stellen. Die eingeschlagene Bahn führt zu Weiterungen. Wurde einmal die Schöpfung, als der Ausfluß des göttlichen Willens, nicht als ein einheitliches widerspruchsloses Ganze gedacht, so erwies sich das Widerspruchsgesetz nicht als eine den göttlichen Willen bindende Macht. Und so wollte Damiani zwar das Widerspruchsgesetz nicht leugnen in seiner Geltung für die Welt. Hier behauptete er die Unmöglich-

dei non cadit aliquid, quod contradictionem implicat. Thomas hat wiederholt die spezielle Frage behandelt: Utrum Deus possit virginem reparare, so *Quodlib.* V, a. 3 (ed. Parm. IX, 529). Hier sagt er: solum id a Dei potentia excluditur, quod repugnat rationi entis, et hoc est simul esse et non esse, et eiusdem rationis est: quod fuit non fuisse.

[1] Enim vero quis tot virtutis divinae magnalia, quae contra communem naturae ordinem fiunt, enumerare sufficiat? Quae nimirum non humanis discutienda sunt argumentis, sed virtuti potius relinquenda sunt creatoris. *Ib.* c. 11, *PL* 145, 614 B.

keit widersprechender Bestimmungen an ein und derselben Sache. Aber er fügte ausdrücklich hinzu, daß diese Unmöglichkeit nur für die geschaffene und abhängige Natur, nicht jedoch für die Erhabenheit des göttlichen Wesens gelte. Eine solche Überzeugung mußte die schwerwiegendsten Folgen nach sich ziehen, Folgen, die Damiani tatsächlich anerkannte. Gilt nämlich das Widerspruchsgesetz nur innerhalb der Natur, gilt es nicht für den gesamten Umfang alles Seins, ist es nicht ein absolut unverbrüchliches Seinsgesetz, dann kann allerdings der Fall eintreten, daß für den Umfang der geschaffenen Natur etwas als Wahrheit ausgesprochen wird, wie z. B. daß das was war, auch nicht gewesen sein kann; allein diese Wahrheit gilt nur für die natürliche Wissenschaft und das Naturgebiet oder wie Damiani sagt *„quantum ad ordinem disserendi"*, dagegen soll sie nicht gelten in Rücksicht auf Gott und in der Theologie.

Damit ist aber das Band für die Einheit der Wahrheit gelöst. Es wäre hiermit zunächst der Theorie von dem Bestande einer doppelten Wahrheit der Weg geebnet. Allein das ist nicht die eigentliche Absicht Damianis. Nicht zwei voneinander unabhängige Königinnen sollen nebeneinander mit getrennten Machtbereichen herrschen. Vielmehr ist das der letzte Sinn von Damianis an die natürliche Wissenschaft gerichteter Forderung, wie eine Magd der Herrin zu dienen, sie habe kein eigenes selbständiges Recht, sie solle auf endgiltige Entscheidungen verzichten, die durch ihre Mittel erfolgten Gedankengänge führen vom rechten Wege der Wahrheit ab. Die freien Künste sind ein entbehrliches „superfluum".

Diese Beurteilung des Standpunktes Damianis ist zu hart empfunden worden. Es habe der Satz, daß die Philosophie Magd der Theologie sein solle, bei Damiani nicht einen wesentlich anderen Sinn als bei Johannes von Damaskus und bei den Denkern der Hochscholastik. „Alles in allem genommen", so wird eingewendet, „ist Petrus Damiani in dem Sinne als Antidialektiker aufzufassen, als er gegen die übertriebene Dialektik und namentlich gegen die Übergriffe der Hyperdialektik auf dem Boden der Theologie Front machte und in der Beurteilung des profanen Wissens von monastisch-aszetischen Erwägungen sich leiten ließ, ohne daß

er jedoch der Dialektik und dem weltlichen Wissensbetrieb jede Berechtigung und Bedeutung absprach [1]."

Tatsächlich bekämpft aber Damiani nicht nur unberechtigte Übergriffe der Dialektik ins theologische Gebiet. Durch seine Leugnung der allgemeinen Geltung des Widerspruchsgesetzes rührt er an den Lebensnerv der Vernunftwissenschaft als solchen. Sein erkenntnistheoretischer Standpunkt erinnert an jene christlichen Skeptiker, welche das natürliche Wissen diskreditieren, um die auf den Glauben gegründete Einsicht um so mehr zu erheben [2].

Auch muß gegenüber Gegnern und Freunden der Scholastik betont werden, daß es in ganz verschiedenem Sinne gemeint ist, wenn Damiani aus seiner Stimmung gegen die weltliche Wissenschaft und aus seinen Voraussetzungen heraus die Unterordnung der Vernunftwissenschaft unter die Theologie verlangt, und wenn die Repräsentanten der Hochscholastik von einem Dienstverhältnis der Philosophie gegenüber der Theologie reden. Dort liegt der Nachdruck auf der Unterordnung, welche notwendig erscheint, um Irrtümer zu vermeiden. Hier spricht die Überzeugung mit, daß bei aller überragenden Autorität der Glaubenslehre Vernunft und Philosophie zu positiven Dienstleistungen für das theologische Gebiet befähigt sind und ihre eigentümliche Bedeutung besitzen.

5. Damianis Welt- und Naturbetrachtung.

Die Abhandlung Damianis über die göttliche Allmacht war in hohem Maße geeignet, seine Stellung zur Wissenschaft im allgemeinen zu kennzeichnen. Es obliegt uns noch, einige Andeutungen über seine Welt- und Naturbetrachtung zu geben.

Seiner auf das Praktische gerichteten Sinnesart entsprechend liebt es Damiani nicht, lange bei rein theoretischen Erörterungen stehen zu bleiben. Rasch weiß er seine Gedanken immer wieder und wieder auf das sittliche und religiöse Gebiet hinüber zu spielen.

[1] M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg 1909, 232 ff.

[2] Vgl. Th. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérengar de Tours à S. Thomas d' Aquin*, Paris 1909, 52.

Im Menschen sieht er im Einklang mit der christlichen Weltanschauung das Ziel, auf welches die sichtbare Welt von Gott hingeordnet ist. Aber er meint den Menschen, der das wahrhaft ist, was sein Name besagt, der auf der Höhe seiner sittlich-religiösen Aufgabe steht, gemäß dem Ausspruche: Fürchte Gott und erfülle seine Gebote, das ist der ganze Mensch. Der kurze Leitfaden dieser Betrachtungsweise ist das Wort des Apostels: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes (1. Kor. 3, 22 f.)[1]. Und nicht nur ihrem physischen Bestande nach gipfelt die ganze Weltordnung im Menschen als ihrem höchsten Ziel, sie dient ihm auch im Großen und im Kleinen, im Ganzen und im Einzelnen als Sinnbild seines Seins und Lebens. Beide Gedanken finden sich bei ihm weiter ausgeführt. Bei der Entwicklung des ersteren hebt er mit den vier Elementen an. In ihnen sieht er ein Widerspiel menschlicher Verhältnisse, des Unterschiedes der Geschlechter (aër, ignis — aqua, terra) und damit der Über- und Unterordnung; aus der gegenseitigen Vermählung gleichsam der vier Elemente wird alles erzeugt, was aus dem Urstoffe hervorgeht[2]. Sie dienen dem Menschen, weil er selbst aus ihnen besteht und weil sie ihm alles, was sie umfassen, darbieten. So nährt die Feuchtigkeit der Erde die Wurzeln der Pflanzen und Bäume, die Pflanzen werden in das Fleisch der Tiere umgewandelt, die Tiere speisen den Menschen und stellen sich ihm zu mannigfachem Behufe zur Verfügung. So dient dem Menschen Sonne und Mond und der Wechsel der Jahreszeiten[3] usw.

---

[1] *Omnia enim vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem dei* (1. Cor. 3, 22 s). Sed tunc omnia, sunt veraciter hominis, si ipse homo sit veraciter homo. Est enim, qui solo nomine sit homo, est qui re ipsa et veritate sit homo ... Deum ergo time et mandata illius observa, hoc est enim omnis homo. Opusc. 23: *De brevitate vitae pontificum Roman. et divina providentia* c. 5, *PL* 145, 479 A—C.

[2] Huius mundi conditio tanta moderationis arte disponitur, ut aër et ignis, duo videlicet masculini generis elementa praesideant, alia vero duo, quae feminini sunt generis, aqua simul et terra subsidant; et hoc quasi bino coniugio procreatur, quicquid apud nos ex qualibet originali materia prodire conspicitur. *Ib.* c. 3, *PL* 145, 476 D.

[3] *Ib.* c. 2 u. 3.

Bei der Vorliebe der Zeit für eine allegorisierende Denkweise beutet Damiani die Naturbetrachtung besonders in diesem Sinne aus und zwar namentlich mit Rücksicht auf das sittliche und religiöse Leben. So ist ihm der Makrokosmus, das große Weltgefüge (*caeli machina*), mit der abwärts gerichteten Bewegung der äußeren Sphäre und der aufwärtssteigenden Bahn der sieben Planeten, ein Bild des Mikrokosmus (*minor mundus*) mit der gegensätzlich gewendeten Tendenz des Körpers und der von ihm umschlossenen Seele[1].

Als besonders fruchtbar erwies sich für eine derartige Betrachtungsweise das Tierleben. In dem *Physiologus*, den *Bestiarien* usw., welche wir bei den verschiedenen Völkern des Morgen- und Abendlandes im Mittelalter antreffen, kristallisierte sich der Niederschlag dieser Naturbetrachtung. Dreißig bis fünfzig und mehr verschiedene bestehende oder fabelhafte Tiere finden wir in jenen beliebten Literaturdenkmälern aufgeführt, die zuerst nach ihren wirklichen oder vermeintlichen Eigenschaften geschildert sind, um dann als Vorbilder für das Leben des Menschen hingestellt zu werden[2]. Auch Damiani lag eine solche moralisierende Naturgeschichte vor. In zahlreichen Stellen seiner verschiedenen Schriften stoßen wir auf die Bekanntschaft mit derselben[3]. Ja er begnügt sich nicht damit, ihr gelegentlich Beispiele zu entnehmen, sie hatte für ihn einen solchen Reiz, daß er ihren wesentlichen Inhalt in eines seiner Opuscula herübernimmt, in jenes nämlich, wo er den Gedanken durchführt, daß das Kloster eine rettende Arche für seine Insassen darstelle: Claustrum quippe monasterii vivarium est animarum[4]. Das natürliche Verhalten der Tiere, ihr Tun und Meiden, soll gleichsam ins geistliche und Ordensleben übertragen werden. Denn die Natur im Allgemeinen und

---

[1] Quid enim sphaera coeli, quae planetas includit, nisi corpus designat humanum, quod rationalem animam includit? *Ib.* c. 3, *PL* 145, 477 A.

[2] Vgl. Lauchert, *Geschichte des Physiologus*, Straßburg 1889.

[3] Es sei hier auf einige derartige Stellen verwiesen *PL* 144, 232 (canis, taurus, barrus [blephas], vultur, apis), 236 (rhinoceros, castor), 276 (pavo, serpens); *PL* 145, 791 (sanguisuga, tyrus), 475 (tigris, cimex, vultur).

[4] Opusc. 52: *De bono religiosi status et variarum animantium tropologia*, *PL* 145, 763 ff.

die Tierwelt insbesondere sind vom Schöpfer nicht nur für den unmittelbaren Nutzen des Menschen bestimmt, sie sollen ihm auch Wegweiser auf dem Wege der Weisheit und des Heiles sein[1]. Damiani findet es für notwendig, am Anfange jener Schrift zu bemerken, daß was er über die Eigenart der Tiere vorbringe, nicht seiner eigenen Erfahrung entstamme, daß er andererseits auch ohne weitere Untersuchung und Erörterung aufnehme, was er in Berichten Dritter vorfinde[2].

6. Der Anklang seiner Richtung.

Petrus Damiani suchte wiederholt seinen in mehrfacher Beziehung einseitigen und rigoristisch-aszetischen Standpunkt auch außerhalb seiner Eremitenkongregation und des ihm unterstehenden Machtbereiches zur Geltung zu bringen. Allein die ihm eigentümliche Weltflucht, deren Wirkung auf seine wissenschaftliche Richtung wir im Vorausgehenden kennen lernten, eignete sich weder für die Gesamtkirche und ihre universelle Kulturmission noch auch für andere zeitgenössische Ordenskongregationen und ihre Aufgaben. Sie wäre geradezu zur Existenzfrage der mittelalterlichen Kultur geworden. Es konnte darum nicht ausbleiben, daß Damiani auf entschiedenen Widerspruch stieß. Einen lehrreichen Beleg hierfür liefert ein unbekannter Cluniazenser, der Verfasser einer feinsinnigen und durch Humor gewürzten Notiz über den Aufenthalt Damianis in Cluni, wohin der Kardinal als päpstlicher Legat gekommen war. Damiani geriet in Staunen über die Heiligkeit und Zucht, aber auch über den Reichtum und

[1] Rerum quippe conditor omnipotens deus sicut terrena quaeque ad usum hominum condidit, sic etiam per ipsas naturarum vires et necessarios motus, quos brutis animalibus indidit, hominem salubriter informare curavit. Ut in ipsis pecoribus homo possit addiscere, quid imitari debeat, quid cavere. *Ib.* c. 2. 767 C.

[2] Nec tamen ut experti simus huiusmodi nobis peritiam arrogamus, sed id dumtaxat quod ab his, qui rimandis rerum insudavere naturis, nobis est traditum, indiscusse et irretractabiliter iudicamus nostris opusculis inserendum. *Ib.* 767 D. Auf das genannte Opusculum beziehen sich wiederholt Goldstaub und Wendriner, *Ein toscovenezianischer Bestiarius*, Halle 1892, ohne daß die Verfasser jedoch auf das genauere Verhältnis Damianis zu einer bestimmten Vorlage eingingen.

die schwere Last von Arbeit, die er hier vereinigt fand. Nur bezüglich des Fastens glaubte er Cluni, um auf dem Gipfel der Vollkommenheit zu stehen, noch nachhelfen zu sollen. Da wandte sich Abt Hugo von Cluni, nicht minder als Damiani ein Heiliger der Kirche, an ihn und sagte: „Teuerster Vater, wenn Ihr uns die Krone des Verdienstes durch eine Zugabe an Fasten vermehren wollt, so versuchet zuerst mit uns die Last der Arbeit nur im Zeitraum von acht Tagen, alsdann könnt Ihr schätzen, was Ihr noch hinzuzufügen für notwendig halten müßt. Denn solange Ihr das Gericht nicht kostet, könnt Ihr nicht wissen, was für eine Zugabe an Salz es braucht. Und solange Ihr nicht einmal Euren kleinen Finger rührt, könnt Ihr ganz und gar nicht richtig und würdig über die Last Eures Mitbruders urteilen." Das wirkte bei dem aszetischen Mann, und der Berichterstatter schließt: „Der weise Prälat ging viel weiser fort als er kam und nahm als großen Schatz mit sich fort, wie man eitle Ehre meidet und wahre damit gewinnt[1]."

Die Propaganda Damianis für seine Ideen auf wissenschaftlichem Gebiete scheint nur von geringem Erfolge begleitet gewesen zu sein. Zwar wissen wir von einem der berühmtesten Theologen Deutschlands am Ausgang des elften Jahrhunderts, dessen geistige Abhängigkeit von dem italienischen Kirchenfürsten erwiesen ist, nämlich von Manegold von Lautenbach, daß er eine ähnliche Stellung zu den freien Künsten einnahm wie Damiani, indem er sie für etwas Überflüssiges erklärte, und die Lehren der alten Philosophen, weil mit den christlichen Anschauungen unverträglich, für verwerflich erachtete. Aber gerade in Italien und bei italienischen Landsleuten war der Anklang seiner Anschauungen von fraglichem Erfolge.

Das Verhältnis von Petrus Damiani und Abt Desiderius von Montecassino dürfte von Anfang an sich nicht viel unterschieden haben von jenem, das zwischen dem den weltlichen Wissenschaftsbetrieb streng abweisenden Otloh von St. Emmeram und

[1] *De adventu Petri Damiani, Ostiensis episcopi, ad Cluniacensem ecclesiam, et qualiter b. Hugo indiscretae eius reprehensioni congruo et sufficienti satisfecerit responso.. PL* 145, 857 ss.

dem maßvollen Wilhelm von Hirsau bestand, der die natürliche Wissenschaft wohl zu schätzen wußte. Denn als Zeitgenossen von Desiderius und als Männer, die zu Montecassino in naher Beziehung standen, werden genannt der Diakon Alberich, welcher unter anderem ein Werk über die Dialektik verfaßte, Constantinus Afer, der Übersetzer medizinischer Werke aus dem Arabischen und Griechischen, Amatus von Salerno, der sich um die Geschichte verdient machte, und Pandulf von Capua, der sich durch mathematische und astronomische Kenntnisse auszeichnete [1]. Alle diese Männer scheinen vom Geiste des Alfanus beseelt gewesen zu sein, welcher kurz vor dem Regierungsantritt des Desiderius noch Montecassino angehört hatte. Er ist bekannt als Übersetzer der Schrift des Nemesius *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*. In dem beigegebenen Widmungsschreiben bringt er den Gedanken zum Ausdruck, daß sich der Mensch vor allen übrigen Wesen durch die Vernunft auszeichne. Daraus leitet er die Verpflichtung ab, sich mit ganzer Seele dem wissenschaftlichen Studium hinzugeben. Von seiner Schrift, der er den Titel *Prepnon* (*πρέπνον*) *fisicon, h. e. Stipes naturalium* gibt, erwartet er sich mannigfache Dienste für die freien Künste, für die Medizin, ja selbst für die Theologie [2]. Bei solchen Männern war für die Richtung von Petrus Damiani kein Boden. Ja man darf zweifeln, ob er auch nur in dem einen Punkte, der Auffassung vom Umfang der göttlichen Allmacht, bei Desiderius und seinen Mönchen durch die an sie gerichtete Schrift *De divina omnipotentia* eine Umstimmung erzielte.

Von den anderen auf wissenschaftlichem Gebiete maßgebenden Persönlichkeiten der Zeit, Lanfrank und Anselm, ebenfalls italienischen Landsleuten Damianis und gleich ihm Befolgern der Regel des hl. Benedikt, ist bekannt, daß der erstere, wenn auch mit einer gewissen Reserve, die Dialektik verwendete. Anselm aber jenes Zeitalter einleitete, das dem Vernunftgebrauche sein volles Recht angedeihen ließ.

[1] Giesebrecht, *De litter. studiis apud Italos*, 35 s.

[2] Cl. Baeumker, *Die Übersetzung des Alfanus von Nemesius Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, Zeitschrift für klass. Philologie 1896, 1098 ff.

Namenregister.

Alberich 35.
Alfanus 35.
Amatus v. Salerno 35,
Anonymus Mellicensis 8.
Anselm v. Canterbury 8, 26, 35.
Antonius, hl. 13.
Apollinaris, hl. 11.
Ariprand 13 f.
Aristoteles 17, 25.
Augustinus 21—24.
Augustinerchorherren 8.

Baeumker 8, 35.
Benedikt, hl. 12 f., 35.
Berengar v. Tours 8, 10, 17.
Biron 10.
Bonaventura 27.
Bonifacius 15.

Capecelatro 9.
Cluni 16, 33 f.
Constantinus Afer 35.

Damianus 16.
Desiderius 16 f., 34 f.
Donatus 12.

Einsiedeln 8.
Eleuchadius, hl. 11.
Endres 8.

Faenza 9.
Fischer 22.
Fonte Avellana 9.
Fredegisus 17.

Grabmann 8, 10, 30.
Giesebrecht 14, 35.
Gilbertus Porretanus 26.
Goldstaub 33.

Heitz 30.
Hieronymus 16—18.
Hilarion 13.
Honorius v. Autun 27.
Hugo v. Cluni 34.
Hugo v. St. Victor 27.

Johannes v. Damascus 29.
Ivo 9.

Kleinermanns 9.

Lanfrank 8, 35.
Lauchert 32.
Leo, Eremit 14.

Mai 10.
Mainfrenus 9.
Manegold v. Lautenbach 8, 34.
Martin, hl. 13.
Monte cassino 14, 35.

Nemesius 35.
Neukirch 15, 16.

Ostia 9.
Otloh 8, 34.

Pandulf v. Capua 35.
Parma 9.
Petavius 26.
Petrus, hl. 11.
Petrus Lombardus 26.
Plato 11.
Prantl 20.
Prüfening 8.

Ravenna 8 f.
Rom 18, 26.
Romuald, hl. 9.

Sackur 10.
Schnitzer 17.
Stephan IX., Papst 9.
Storz 22.

Thomas v. Aquin 27 f.

Überweg-Heinze 20.

Wendriner 33.
Wilhelm v. Auxerre 26.
Wilhelm v. Hirsau 34.

196
B 145

18839

BAEUMKER, CLEMENS
AUTHOR

Beiträge zur Geschicte der Phil.
TITLE

des Mittelalters. Vol. 8.3

DATE LOANED | BORROWER'S NAME | ROOM NUMBER

4/8/64 [illegible]

renew to 1-25-6[illegible]

STORAGE - C[illegible]

18839